

Crkva – zajednica Isusovih prijatelja i za žene?

Jadranka Rebeka Anić*

Rebeka-Anic@pilar.hr

UDK: UDK: 261.6

26-055.2

Izvorni znanstveni rad / Original scientific paper

Primljeno: 15. prosinca 2014.

Prihvaćeno: 17. veljače 2015.

Prvi dio članka donosi kratak prikaz rasprave katoličkih teologa i feminističkih teologinja o Crkvi kao zajednici prijatelja općenito i za žene posebno. U drugom dijelu članka analiziraju se posljedice koje za položaj žena u Crkvi može imati uvođenje koncepta prijateljstva bez jasnog određenja njegova značenja te osobito suprotstavljanje koncepta prijateljstva konceptu zaručništva pri utemeljenju muške/svećeničke duhovnosti. Posljedice suprotstavljanja tih dvaju koncepta za žene analizira se u trećem poglavlju u okviru slike Crkve kao zaručnice koju crkveni dokumenti o ženama nude kao okvir promišljanja položaja žena u Crkvi. Za razliku od teologa koji smatraju da Crkva bez većih strukturnih promjena može postati prijateljska zajednica, u članku se na temelju analize crkvenih dokumenata o ženama obrazlaže nužnost strukturnih promjena te se u četvrtom dijelu članka iznose teološke postavke u duhu franjevačke intelektualne tradicije koje ukazuju na mogućnost takvih promjena.

Ključne riječi: Crkva, prijatelj, bratstvo/sestrinstvo, žene, reforma.

* Dr. sc. Jadranka Rebeka Anić, viša znanstvena suradnica Instituta društvenih znanosti Ivo Pilar – Područni centar Split; Poljana kraljice Jelene 1/I, 21000 Split.

Uvod

Nakon tri stoljeća zaborava tema prijateljstva s Bogom dobiva na aktualnosti u različitim teološkim područjima uključujući i ekleziologiju. Kao razlog pojačanog zanimanja za prijateljstvo autori navode duh vremena kojeg karakterizira sve veća individualizacija i lomnost obiteljske pripadnosti te doprinos egzegetskih radova koji otkrivaju mnogostruke tragove antičkog motiva prijateljstva u Novom zavjetu.¹ Kad je u pitanju ekleziologija, postavljaju se pitanja: Može li se suvremenu Crkvu prema svojem unutarnjem uređenju i odnosima prema van okarakterizirati kao zajednicu prijatelja? Donosi li koncept prijateljstva nešto bitno novo i različito u uređenje Crkve od, primjerice, koncepta bratstva i sestrinstva? Da bi se Crkvu više doživljavalo kao zajednicu prijatelja, je li dovoljno postojeće službe u Crkvi obnašati na prijateljski način ili su nužne dublje strukturalne promjene? Feministička teologija između ostaloga pita: Može li se na žene primjenjivati aristotelovski pojam prijateljstva koji je prihvaćen i u zapadnoj teološkoj misli, a iz kojega su žene bile isključene?² Je li suvremena Crkva zajednica prijatelja i za žene? Ako nije, je li dovoljno u postojeće crkvene strukture uvesti koncept prijateljstva? Svemu tome može se dodati i pitanje: Koliko se u suvremenoj katoličkoj ekleziologiji uzimaju u obzir modeli prijateljstva razvijeni u feminističkoj teologiji?

Prvi dio članka donosi kratak prikaz rasprave katoličkih teologa i feminističkih teologinja o Crkvi kao zajednici prijatelja općenito i za žene posebno. U drugom dijelu članka analiziraju se posljedice koje za položaj žena u Crkvi može imati uvođenje koncepta prijateljstva bez jasnog određenja njegova zna-

¹ Usp. Andreas SCHMIDT, *Jesus der Freund*, Würzburg, Echter Verlag, 2011, V; Elisabeth MOLTSMANN-WENDEL, *Freundin/Freundschaft. Feministisch-theologische Perspektiven*, u: Elisabeth GÖSSMANN i dr. (ur.), *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2002, 185-187, 186.

² Autori i autorice se slažu da je savršeno prijateljstvo, prema Aristotelovu mišljenju, ograničeno na prijateljstvo između dobrih muškarca i ne obuhvaća prijateljstva između muškarca i žene ili žene i žene. Prijateljstvo između supruge i supruga u okviru obitelji Aristotel ubraja u nesavršena prijateljstva (usp. Leah BRADSHAW, *Political Rule, Prudence and the Woman Question in Aristotle*, *Canadian Journal of Political Science*, 24 (1991) 3, 557-573; Barbara TOVEY, George TOVEY, *Women's Philosophical Friends and Enemies*, *Social Science Quarterly*, 55 (1974/75) 3, 586-604; Arlene SAXONHOUSE, *Aristotle. Defective Males, Hierarchy, and the Limits of Politics*, u: Mary Lyndon SHANLEY, Carole PATEMEN (ur.), *Feminist Interpretations and Political Theory*, University Park, Pennsylvania State Press, 1991, 32-52). Ann Ward ne istražuje Aristotelovo poimanje razlika između žena i muškaraca već njegovo tumačenje odnosa žena i djece i smatra da majčinstvo u Aristotelovu tumačenju sadrži vrstu ljubavi koja je jednaka prijateljstvu ili čak nadilazi savršeno prijateljstvo, odnosno da Aristotel rabi majčinstvo kao model za prijateljstvo. Ward ipak upozorava da »majka« nije jednako »žena« i zaključuje da je pitanje sposobnosti žena za prijateljstvo u Aristotelovoj misli i dalje otvoreno (usp. Ann WARD, *Mothering and the Sacrifice of Self. Women and Friendship in Aristotle's Nicomachean Ethics*, *Thirdspace. A journal of feminist theory & culture*, 7 (2008) 2, 32-57). U povijesti teologije Aristotelov koncept prijateljstva djelovao je osobito preko učenja Tome Akvinskoga (usp. Schmidt, *nav. dj.*, 6).

čenja te osobito suprotstavljanje koncepta prijateljstva konceptu zaručništva pri utemeljenju muške/svećeničke duhovnosti. Posljedice suprotstavljanja tih dvaju koncepata za žene bit će analizirane u trećem poglavlju u okviru slike Crkve kao zaručnice koju crkveni dokumenti o ženama nude kao okvir promišljanja položaja žena u Crkvi. Za razliku od teologa koji smatraju da Crkva može postati prijateljska zajednica bez većih strukturnih promjena, u članku se zastupa postavka da su za uspostavu prijateljskih odnosa u Crkvi potrebne strukturne promjene, osobito kad je riječ o položaju žena. Upravo zbog toga se u četvrtom dijelu članka iznose teološke postavke koje ukazuju na mogućnost takvih promjena.

1. Crkva kao zajednica prijatelja – pregled rasprave

Na pitanje je li Crkva u svom sadašnjem institucionalnom ustroju zajednica prijatelja ili ne, odgovori autora se razlikuju kako u stupnju (ne)slaganja s tom tvrdnjom tako i u traženju rješenja. U nastavku će biti analizirane postavke katoličkih teologa važnih za temu prijateljstva u Crkvi te pregled rasprave u okviru feminističke teologije.

1.1. Katolički teolozi

Članak, u kojem analizira prijateljstvo u učenju Tome Akvinskoga, Duarte da Cunha zaključuje tvrdnjom da je kršćanska zajednica zajednica prijateljstva utemeljenog na prijateljstvu s Bogom koje svoj konkretan oblik poprima u želji da prijatelji prime svetost, odnosno da prime najveće od svih dobara: Boga. Kako se to prijateljstvo ozbiljuje u crkvenim strukturama i međusobnom odnosima kršćana, Durte da Cunha ne raspravlja.³

Thomas Söding ističe pak kristološko utemeljenje novozavjetnog poimanja prijateljstva te smatra da je prijateljstvo u Novom zavjetu više tema ekleziologije nego etike. Iz prijateljstva s Isusom, utjelovljenim Sinom Božjim, proizlaze prijateljstva u Crkvi.⁴ Kako i koliko se ta prijateljstva u Crkvi ozbiljuju, Söding međutim ne propituje.

Drugi su autori znatno manje optimistični. Eugen Biser, primjerice, žali zbog nedjelotvornosti motiva Božjeg prijateljstva u teologiji posljednjih stoljeća. Stupanj suvremene recepcije smatra žalosnim jer je ostao na razini pokušaja ponovnog oživljavanja teme ili još više »trendovskog zaokreta«. Biser stavlja u pitanje suvremene crkvene strukture posredovanja (učenja o Bogu, kult njego-

³ Usp. Duarte da CUNHA, Prijateljstvo prema sv. Tomi Akvinskom, *Communio*, 39 (2013) 117, 40-49.

⁴ Usp. Thomas SÖDING, Freundschaft mit Jesus. Ein neutestamentliches Motiv, *Communio*, 36 (2007) 3, 220-231, 225.

va štovanja, normativni opis njegove volje, hijerarhijska izgradnja Crkve). Te strukture pripadaju »liku sluge« i treba ih nadići u duhu prijateljstva i u slobodi djece Božje.⁵ Motiv prijateljstva, prema Biseru, pripada mistici koja prema svojoj najnutarnijoj tendenciji lomi heteronomne strukture, a »ulazak kršćanstva u njegov mističan status, zahtjev je vremena«.⁶

Hans-Josef Klauck navodi primjere koji ukazuju da postavka o Crkvi kao zajednici prijatelja izaziva nevjericu i čuđenje. To čuđenje Klauck tumači u smislu ogromnog deficita u crkvenom životu, odnosno kao činjenicu da se u crkvenom životu praktički ništa ne osjeća od vizije Crkve kao zajednice prijatelja, premda je riječ o viziji koja ima novozavjetne korijene. Prema njegovu mišljenju, etika prijateljstva u egzegetskoj literaturi i sustavnim ekleziološkim raspravama ima iznenađujuće slab utjecaj. Egzegeti su skloni tumačenju da novozavjetna mjesta o prijateljstvu nemaju nikakvu važnost za ekleziologiju, da se termini o prijateljstvu pojavljuju u Novom zavjetu, ali nestaju iz uporabe. Klauck, međutim, upozorava da drukčije nije ni s oslovljavanjima *braćo* i *sestre*. Takav se način oslovljavanja zadržao dulje u uporabi, ali nakon trećeg stoljeća odlazi u drugi plan jer više ne odgovara zbilji hijerarhijski ustrojene i vođene Crkve. Pojavljuju se još samo unutar nekih staleža, primjerice, redovnika i redovnica te u međusobnoj komunikaciji klerika. Brat biskup, brat župnik i brat profesor zvuči danas, prema Klaucku, pomalo ironično.⁷

Za razliku od autora koji smatraju da je pojam prijateljstvo u odnosu na bratstvo/sestrinstvo u novozavjetnim tekstovima ruban,⁸ Klauck ističe da su pojmovi brat – prijatelj povezani već u antičkoj misli.⁹ Most koji povezuje etiku bratstva i prijateljstva, vezu biblijske baštine i helenističke misli, Klauck u Novom zavjetu prepoznaje suzdržano kod Pavla, pouzdanije kod Luke i Ivana.¹⁰ On, međutim, smatra važnim naglasiti da ni jedan ni drugi motiv ne smiju biti isključivi¹¹ jer to nije u duhu novozavjetne tradicije. Cilj mora biti da se strance učini prijateljima, a neprijatelje braćom i sestrama. Tamo gdje to uspijeva, nije

⁵ Usp. Eugen BISER, *Der Freund. Annäherungen an Jesus*, München, Piper, 1989, 232-236.

⁶ Usp. isto, 236.

⁷ Usp. Hans-Josef KLAUCK, Kirche als Freundesgemeinschaft? Auf Spurensuche im Neuen Testament, *Münchener theologische Zeitschrift*, 42 (1991) 1, 1-14, 12-14.

⁸ Među te autore pripadaju Kurt Treu, Heinrich Karpp i Karl Hermann Schelkle [usp. Guido BAUSENHART, Brüder oder Freunde Jesu? Überlegungen mit einem Seitenblick auf die patristische Theologie, u: Margit ECKHOLT, Thomas FLEITHMANN (ur.), »Freunde habe ich euch genannt«. *Freundschaft als Leitbegriff systematischer Theologie*, Berlin, Lit Verlag, 2007, 61-82, 68].

⁹ Klauck ukazuje na uzak izmjeničan odnos između bratske i prijateljske ljubavi, obiteljske etike i prijateljske etike već u antičkih autora (usp. Klauck, *nav. dj.*, 3).

¹⁰ Usp. isto, 11.

¹¹ Slično tvrdi i Moltmann-Wendel kad kaže da slike prijateljstva mogu biti od pomoći za dopunu i proširenje roditeljskih slika koje za mnoge mogu biti neprikladne i koje perpetuiraju status djetinjstva [usp. Elisabeth MOLTSMANN-WENDEL, Wach auf meine Freundin. Freundschaft – die vergessene Dimension im Christentum, u: Annegret BRAUCH, Peter MÜLLER (ur.), *Blickwechsel. Perspektiven feministischer Theologie*, Karlsruhe, Evangelische Akademie Baden, 2003, 117-133, 128].

potrebno polemizirati hoćemo li radije birati antički govor o prijateljstvu ili starozavjetni, židovski govor o braći i sestrama. Oba govora imaju vlastiti rang i vlastito dostojanstvo, a mogu uspjeti samo ako se u zajednici uvijek žive životni oblici koji zaslužuju da ih se nazove bratsko/sestrinskim ili prijateljskim. U tom smislu Klauck smatra da je potrebno ponovno usvojiti oboje, i bratstvo/sestrinstvo i prijateljstvo. Početak usvajanja bratstva/sestrinstva Klauck prepoznaje u *Lumen gentium* (br. 26) gdje se zajednicu vjernika označava kao »bratstvo«. Za temu prijateljstva takvo što međutim još ne postoji.¹²

Da se koncept prijateljstva treba odražavati u crkvenim strukturama smatra i Peter Hünemann. Ako je Crkva u svojoj temeljnoj strukturi prijateljstvo Isusa Krista, onda i njezino uređenje i njezino pravo trebaju služiti i biti podložni pomiriteljskoj snazi toga prijateljstva. Svako prijateljstvo, pa i prijateljstvo Isusa Krista, zbiljsko je samo u konkretnom povijesnom izričaju. Crkva treba biti kristolika na temelju prijateljstva Isusa Krista. Kristolikost treba ugrađivati u sve oblike crkvenoga života.¹³

Wolfgang Beinert smatra da, premda je izraz *zajednica prijatelja* u suvremenoj ekleziologiji i u suvremenom ustrojstvu Crkve utopija, ne mora takvim ostati ukoliko ga se promišlja na temelju novozavjetnih svjedočanstava.¹⁴ Da je izraz *zajednica prijatelja* u suvremenoj ekleziologiji utopija, odnosno da tu doslovno i činjenično »nema mjesto« (*ou tópon*) Beinert argumentira pozivajući se na novije monografije i predstavljanja Crkve u okviru dogmatskih udžbenika u kojima se pojam prijateljstvo ne pojavljuje ni u popisu ni u sadržaju. Ekleziologija se uglavnom razvija na temelju biblijskih slika i pojmova o Crkvi kao što su: Božji narod, grad, hram, tijelo Kristovo itd. O prijateljskoj zajednici nema spomena. Da prijateljstvo nema mjesto ni u suvremenom ustrojstvu Crkve, Beinert ilustrira činjenicom da se ta riječ ne rabi ni u crkvenom kolokvijalnom jeziku.¹⁵

¹² Usp. Klauck, *nav. dj.*, 13-14.

¹³ Usp. Peter HÜNNEMANN, *Jesus Christus Gottes Wort in der Zeit, Eine systematische Christologie*, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1997, 381-383.

¹⁴ Beinert analizira novozavjetne tekstove u kojima je izričito navedena riječ *prijatelj*, u kojima se može prepoznati antički topos prijateljstva premda sama riječ nije upotrijebljena, kao i tekstove koji u odnosu na antički topos prijateljstva sadrže kristološki korektiv [usp. Wolfgang BEINERT, *Kirche als Freundesgemeinschaft Jesus Christi – eine Utopie?*, u: Günter KOCH, Josef PRETSCHER (ur.), *Dimensionen der Freundschaft oder: Wider den Egotrip*, Würzburg, Echter Verlag, 1998, 63-88, 69-74].

¹⁵ Beinert navodi da su samo kvekeri tu riječ unijeli u naziv svoje zajednice (usp. Beinert, *nav. dj.*, 63-65.) Elisabeth Moltmann-Wendel osim kvekera ukazuje i na mistike iz 14. stoljeća koji se nazivaju »Božji prijatelji na Donjoj Rajni« (*»Gottesfreunde am Niederrhein«*) i radikalne protestante iz 17. stoljeća koji su se nazivali »Društvo prijatelja« (*»Die Gesellschaft der Freunde«*). Moltmann-Wendel upozorava da je Luther u vrijeme reformacije prihvatio ivanovski pojam prijateljstva kako bi svjesno napustio obiteljske slike, ali da iz toga nije izvukao posljedice za crkvenu strukturu (usp. Elisabeth MOLTSMANN-WENDEL, *Wach auf, meine Freundin. Die Wiederkehr der Gottes-freundschaft*, Stuttgart, Kreuz Verlag, 2000, 23).

Beinert međutim smatra da se na temelju novozavjetnih svjedočanstava koncept Crkve kao zajednice prijatelja ipak ne može smatrati »golom utopijom«. To što je u periodu nakon Novog zavjeta topos prijateljstva ostao u uporabi samo u posebnim skupinama, mora se tumačiti kao ekleziološki manjak, a ne kao argument da je konačno izgubljen.¹⁶ Beinert se pita bi li posadašnjenje eklezijalne paradigme kao zajednice prijatelja moglo inicirati novu nadu i biti sredstvo protiv »crkvene frustracije« koja crkveni život truje i trujući paralizira?¹⁷ On naime uočava sve snažnije nezadovoljstvo u ne-sudjelujućoj Crkvi i neprikladnost »teologije odozgo« koja je povijesno ukorijenjena u životni svijet koji više ne postoji i koja ne smije zahtijevati konačnu teološku obvezatnost. Ekleziologija prijateljstva koja svoje temelje ima u novozavjetnim tekstovima, prema njegovu mišljenju, nudi nova, legitimna polazišta.¹⁸

Poput Klaucka i Beinert smatra da nema smisla svađati se o tome što je bolje – Crkva kao krug prijatelja ili kao bratstvo. Pojmovi prijateljstvo i bratstvo veoma su bliski. Ono što vrijedi za Crkvu kao zajednicu braće i sestara, to je oduvijek izricalo i njezin karakter kao zajednice prijatelja. To su slike koje koristimo i koje nam daju pogled na zbilju i potiču na razmišljanje ukoliko ih oslobodimo od sužavajućih tumačenja svojstvenih definicijama. Rodbinske veze u skupini koja ima heterogeno podrijetlo vrijede samo analogno i metaforički. Polazište nije međuljudski odnos, već odnos Boga prema ljudima. Svako kršćansko promišljanje o prijateljstvu, bratstvu, ljubavi i drugim pojmovima iz istog okruženja počinje od spoznaje da nas je Bog prvi ljubio. On je uništio neprelaznu barijeru, ponor koji je dijelio Stvoritelja od stvorenja, ukinuo je odnos Gospodin – sluga i uveo odnos jednakosti, odnosno prijateljstva.¹⁹

Beinert ukazuje na to da u Novom zavjetu postoji »ispravljanje« antičkog učenja o prijateljstvu. Isus naime ne umire samo za prijatelje već i za neprijatelje i traži od učenika da u zajedništvo stola ne pozivaju samo prijatelje, susjede, braću i rođake već i one koji su u materijalnoj nevolji.²⁰ Hans-Josef Klauck naziva to »kristološkom korekturom« antičkog učenja o prijateljstvu.²¹ Obojica autora iz toga zaključuju ekleziološki: u zajednici ne mogu postojati ekskluzivna prijateljstva niti prijateljstva mogu ostati zatvorena na krug zajednice.²² Rimokatolička crkva je međutim, prema Beinertovu mišljenju, od ranih vremena teološki i pastoralno izgradila sustav eklezijalnih posredovanja koji vodi do dualističkog dijeljenja klera i laika i u kojemu kler ima gotovo savr-

¹⁶ Usp. Beinert, *nav. dj.*, 74.

¹⁷ Usp. *isto*, 85.

¹⁸ Usp. *isto*, 82.

¹⁹ Usp. *isto*, 67, 70, 74-75. Bratstvo/sestrinstvo i prijateljstvo su, prema Guidu Bausenhartu, dvije paradigme odnosa prema Isusu koje ne znače dvije alternative, kao ni gradualne razlike zbiljnosti, intenziteta i povezanosti (usp. Bausenhart, *nav. dj.*, 81-82).

²⁰ Usp. *isto*, 84.

²¹ Usp. Klauck, *nav. dj.*, 9-10.

²² Usp. Beinert, *nav. dj.*, 84; Klauck, *nav. dj.*, 6-7, 10.

šen monopol posredovanja spasenja i nade. Zajedništvo vjernika time nije više zbiljska zajednica prijatelja nego grupacija nejednakih. Uobičajeno se to temelji pozivom na predodžbu tijela Kristova: odlučujući za spasenje je Krist – glava, zastupnik Kristov na zemlji je papa, u zajedništvo s njim stoje biskupi, odnosno niži kler preko biskupa – dakle sva vitalnost ide od klera na druge dijelove tijela, na crkveni laički stalež.

Predodžba o Crkvi kao tijelu Kristovu stavlja dakle u pitanje koncepte i bratstva/sestrinstva i prijateljstva. Beinert ipak ne traži da se u Crkvu uvede paradigma prijateljstva i isključi paradigma Crkve kao tijela Kristova. Ukoliko bi se to učinilo, počinila bi se ista pogreška. Prema njegovu mišljenju, Crkva je kao tijelo Kristovo Božji narod, kao obitelj *communio*, kao *communio* sakramenat, a kao sakramenat krug prijatelja. Odnosno, Crkva je kao tijelo Kristovo zajednica Kristovih prijatelja. Beinert ne smatra da je alternativa »kler protiv laika« ili »sva moć laicima«, već da je nužno crkvene strukture posredovanja tako oblikovati da se sačuva, promiče i učini transparentnom prijateljsko-bratska ljubav. U tom smislu predlaže i korekciju grčkog ideala prijateljstva: u Crkvi kao zajednici prijatelja vlada funkcionalna, a ne apsolutna jednakost. Za Crkvu to znači da se procesi odlučivanja, bez obzira na posljednju odgovornost nositelja službe, moraju događati u interakciji svih uključenih članova i transparentno za sve članove na koje se odnosi.

Ukratko, Wolfgang Beinert želi prijateljsko-bratsko/sestrinski oblik vršenja službe unutar Crkve, zagovara nadopunu tradicionalnog koncepta ekleziologije konceptom prijateljstva.²³ Ukoliko se to dogodi, prema njegovu mišljenju, Crkva kao zajednica prijatelja ne bi bila samo utopija, nego nada koja već sada postaje zbilja.²⁴

S takvim Beinertovim zaključkom slaže se i Andreas Schmidt. Prema njegovu mišljenju, prijateljstvo kao model odnosa prema Bogu/Isusu nije samo čvrsto utemeljeno u Bibliji i kršćanskoj tradiciji već je ključna riječ s kojom se može opisati cijelo kršćanstvo.²⁵ Ipak, dovođenje pojma prijateljstvo u vezu s ekleziologijom Schmidt smatra novim u odnosu na tradiciju u kojoj se takvo što jedva može naći. Premda je novozavjetno svjedočanstvo o Kristovu prijateljstvu prema učenicima uvijek stavljano u vezu s prijateljstvom na koje su Kristovi prijatelji međusobno pozvani, to je uvijek bilo shvaćeno u smislu uzajamne kršćanske ljubavi, a ne kao uputa za izgradnju crkvenih struktura. Schmidt ne nalazi primjer u povijesti zapadne teologije da se iz ideje prijateljstva pokušalo oblikovati crkvenu strukturu. Stoga on smatra da se promišljanja koja na temelju prijateljstva pokušavaju izgraditi crkvene strukture ne mogu osloniti na tradiciju, ali se slaže s autorima koji smatraju da na temelju Kristove

²³ Usp. Beinert, *nav. dj.*, 75, 78-81.

²⁴ Usp. *isto*, 86.

²⁵ Usp. Schmidt, *nav. dj.*, V.

riječi i njegova primjera, vršenje službe u Crkvi treba biti obilježeno prijateljskim duhom.²⁶

Prethodno navedeni autori u svojim promišljanjima o Crkvi kao zajednici prijatelja ne uzimaju u obzir položaj žena u Crkvi, kao ni pitanje je li Crkva zajednica prijatelja i za žene. Budući da većina navedenih autora smatra da kršćanski pojam prijateljstva isključuje ekskluzivnost i ograničenost na bilo koju skupinu osoba te da se većina suvremenih društava u kojima Crkva djeluje temelji na načelu da društvo nije demokratsko ukoliko žene nisu ravnopravne,²⁷ pitanje Crkve kao zajednice prijatelja nužno uključuje i pitanje obuhvaća li pojam prijateljstva i žene. Potrebno je stoga analizirati postavke feminističkih teologinja o Crkvi kao zajednici prijatelja i za žene.

1.2. Feminističke teologinje

Prikaz različitih teoloških koncepata prijateljstva u feminističkoj teologiji donose Elisabeth Moltmann-Wendel i Mary E. Hunt. Taj prikaz ukazuje na sljedeće posebnosti feminističke teologije: kritika aristotelovskog hijerarhijskog modela prijateljstva koji se temelji samo na iskustvima muškaraca i koji je ograničen samo na muškarce; otkrića i teološka vrednovanja posebnosti ženskoga prijateljstva i razvijanja modela prijateljstva temeljenih na iskustvu žena; nadahnuće feminističke teologije prijateljstva teologijom mudrosti, Isusovom zajednicom stola i ivanovskim tekstovima o Isusovim nasljedovateljima kao njegovim prijateljima; poimanje prijateljstva kao krajnje političkog čina zbog čega se u feminističkim modelima prijateljstva inzistira na pravednosti i uključenosti sviju, bez obzira na društveno uvjetovane razlike.²⁸

Kritiku tradicionalnog filozofsko-teološkog koncepta prijateljstva od strane feminističkih teologinja, može se prikazati na nekim primjerima.

Elisabeth Schüssler Fiorenza uvela je pojam »*ekklēsia* ženâ«²⁹ kao teorijsko-praktično mjesto »činjenja teologije« i kao feminističku viziju budućno-

²⁶ Usp. Schmidt se izričito poziva na Wolfganga Beinerta (usp. *isto*, 286-287).

²⁷ Usp. Touraine ALAIN, *Thinking Differently*, Cambridge – Malden, Polity Press, 2009, 101.

²⁸ Usp. Mary E. HUNT, *Fierce Tenderness. A Feminist Theology of Friendship*, Minneapolis, Fortress Press, 63-73; Moltmann-Wendel, *Freundin/Freundschaft...*, 185-187; Moltmann-Wendel, *Wach auf, meine Freundin...*, 26-40. Tome treba dodati i Elisabeth A. JOHNSON, *Friends of God and Prophets. A Feminist Theological Reading of the Communion of Saints*, New York, The Continuum Publishing Company, 2000, 40-45.

²⁹ Schüssler Fiorenza tumači da se grčki pojam *ekklēsia*, odnosno »javni skup političke zajednice« ili »demokratski skup punopravnih građana«, na engleski jezik prevodi kao *Crkva* prema engleska riječ *Crkva* proizlazi iz grčke riječ *kyriakē* koja označava pripadanje vladaru/gospodaru/ocu. Budući da riječ *Crkva* obuhvaća oba značenja, da bi bilo jasno na koje značenje misli, Schüssler Fiorenza ne piše o *Crkvi žena* već o *ekklēsii žena* (usp. Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *Njoj na spomen. Feministička teološka rekonstrukcija početaka kršćanstva*, Zagreb, Teološki fakultet »Matija Vlačić Ilirik«, 2011, 36). Hrvatska riječ *Crkva* izvor ima u praslavenskom *cerky* i potječe od grčke riječi *kyriakón* [usp. Vladimir ANIĆ (ur.), *Hrvatski enciklopedijski rječnik*, Zagreb, Novi liber, 2002, 185].

sti i horizont mišljenja. U odnosu na kirijarhalne strukture,³⁰ *ekklēsia* ženâ je istovremeno nadahnjujuća vizija i utopija, odnosno u tim strukturama nema mjesto.³¹ Schüssler Fiorenza međutim smatra da prijateljstvo žena ne može biti konstitutivno za stvaranje *ekklēsie* žena kao političkog pokreta i teorijskog foruma. Upozorava na opasnost da se zajedno s tim pojmom propisuje i aristotelovska definicija jednakosti i istovjetnosti, čime se zataškavaju razlike među samim ženama. *Ekklēsia* žena mora tražiti okvir tumačenja koji jednostavno ne propisuje, ili koji negira, dualistički i totalizirajući spol-rod-sustav, već ga potkopava.³²

Mary E. Hunt usvaja mišljenje Eleanor Hume Haney da su rodne hijerarhije neprikladne za prijateljstvo³³ kao i mišljenje Lois Kirkwood da je nejednakost u funkciji »strukturnog neprijateljstva«.³⁴ Od Elisabeth Schüssler Fiorenze prihvaća koncept *ekklēsie* žena i njezin kritički odmak od učenja jednakih.³⁵ Premda sestrinstvo i prijateljstvo smatra bliskim pojmovima, Hunt daje prednost pojmu prijateljstva jer želi naglasiti dobrovoljnu prirodu prijateljstva i razlikovati ga od krvnih veza. U suprotnosti s aristotelovskim hijerarhijskim modelom prijateljstva koji izrasta iz muškog prijateljstva i koji je ograničen samo na muškarce, Hunt nudi model prijateljstva koji bi bio nosiv za *ekklēsiu* žena, model koji se nadahnjuje iskustvima žena, ali koji ne smije biti zlorabljen za bilo kakvu isključivost. Njezin model prijateljstva nadahnut je latinsko-američkim bazičnim crkvenim zajednicama i skupinama »prijatelja tražitelja-pravednosti« (*Justice-seeking friends*). Potraga za pravednošću je pojam važan za predodžbu prijateljstva Mary Huntin.³⁶ Model koji predlaže ima četiri elementa: ljubav, moć, utjelovljenje i duhovnost. Drugi su elementi također uključeni, ali ova četiri elementa smatra temeljnima. Svaki je od ta četiri elementa prisutan u ženskom prijateljstvu, premda u različitoj mjeri, ovisno o osobi i okolnostima. Model prijateljstva koji predlaže trebao bi biti otvoren za svakoga, osobito za marginalizirane u zajednici. Smatra da model ne sadrži isključivost u odnosu

³⁰ Pojam *kirijarhat* iskovala je Elisabeth Schüssler Fiorenza u knjizi *But She Said. Feminist Practices of Biblical Interpretation* (Boston, Beacon Press, 1992). Pojam izvodi iz grčke riječi *kyrios*, »gospodar, vladar« i *archō*, »voditi, upravljati, vladati«. Kirijarhat (»vladavina gospodara«) označava društveni sustav ili skup povezanih društvenih sustava izgrađenih na načelima dominacije, tlačenja i podređenosti. Tim je pojmom Schüssler Fiorenza željela opisati svoju teoriju o međusobnoj povezanosti, interakciji i samo-proširenju sustava dominacije i podređenosti u kojem neka osoba može biti u nekim odnosima podređena, u drugim privilegirana. Kirijarhat obuhvaća seksizam, rasizam, homofobije, ekonomske nepravde kao i druge oblike dominirajućih hijerarhija u kojima se podređenost neke osobe ili skupine drugoj internalizira i institucionalizira (usp. Schüssler Fiorenza, *Njoj na spomen...*, 24).

³¹ Usp. Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *Grenzen überschreiten. Der theoretische Anspruch feministischer Theologie. Ausgewählte Aufsätze*, Berlin, Lit Verlag, 2007, 8.

³² Usp. isto, 82.

³³ Usp. Hunt, *Fierce Tenderness...*, 92.

³⁴ Usp. isto, 92.

³⁵ Usp. isto, 160.

³⁶ O tome piše i Moltmann-Wendel, *Wach auf, meine Freundin...*, 34.

na spol, rasu, dob, klasu ili etničko podrijetlo, već da je dovoljno fleksibilan da uključi različitosti među prijateljima.³⁷

Elisabeth Moltmann-Wendel smatra da model prijateljstva koji razvija Mary Hunt pripada feminističkim modelima koji se usredotočuju na sâmo prijateljstvo, dok prijatelj Isus gubi na važnosti.³⁸ Za Moltmann-Wendel važan je međutim Isus kao prijatelj i njegova zajednica stola oko koje okuplja carinike, grešnike, odnosno ne samo one koji su moralno upitni već koji su i iz društva isključeni.³⁹ Žene pripadaju i skupini Isusovih učenika i skupini grešnika i carinika, odnosno objema skupinama koje se može smatrati Isusovim prijateljima.⁴⁰ Najintimnija zajednica, zajednica obroka, u Isusovu pokretu postala je neobičnim slavljem prijatelja i prijateljica i ta su neobična prijateljstva postala religioznim i društvenim temeljnim uzorkom Isusova pokreta. Pojmom »prijatelj« u rano kršćanstvo ne ulazi samo odnos koji ne počiva na krvnim vezama već se u njemu očituje zajednica koja znači novo društvo: društvo koje izopćene ne samo integrira, već ih čini svojim središtem, zajednica stola u kojoj su izopćeni počasni gosti (Lk 14, 12 sl.). Prijateljstvo tu nije samo demokratizirano već revolucionirano, njime počinje uzbudljiva, nekonvencionalna kultura odnosa.⁴¹ Moltmann-Wendel smatra iznenađujućom slabu recepciju u kristologiji i ekleziologiji Isusove prakse blagovanja što je bilo jedno od najvažnijih elemenata njegova života i djelovanja.⁴² Škrto preuzimanje slika prijateljstva u povijesti Crkve, prema njezinu mišljenju, može izazvati nepovjerenje prema crkvenoj strukturi koja je više zainteresirana za poslušnost i ovisnost, nego za prijateljstvo koje uključuje jednakost i nezavisnost.⁴³

Nasuprot »petrovski-ukočenoj« Crkvi Moltmann-Wendel pokušava ponuditi model Crkve u duhu Marije Magdalene. Socijalni model crkve Marije Magdalene ne bi bio model obitelji s *pater familias* na čelu, već model određen kroz eros i prijateljstvo. Marija Magdalena, smatra Moltmann-Wendel, nije prikladna za patrijarhalnu simboliku, ali ni za životni oblik usredotočen na majčinstvo. Ona uvijek ostaje druga, drukčija, ne-redovna, izmiče uobičajenim ženskim ulogama i dužnostima. Upravo to *bivanje drukčijom* Marije Magdalene, Moltmann-Wendel vidi kao izazov za Crkvu. *Drugi/drukčiji* nisu samo žene. To su i nebrojeni, nečuvani glasovi iz kultura koje nisu dominantne.⁴⁴

³⁷ Usp. Hunt, *Fierce Tenderness*, 99, 106.

³⁸ Usp. Moltmann-Wendel, *Wach auf, meine Freundin...*, 33.

³⁹ Usp. *isto*, 41.

⁴⁰ Izraz *grešnici i carinici* ne opisuje samo moralno sumnjivu skupinu već puno više klasu ljudi koji su živjeli u tako teškim okolnostima da su zbog preživljavanja bili prisiljeni raditi poslove koje se nije smatralo časnim. Feministička egzegeza je pokazala da su toj skupini pripadale žene jednako kao i muškarci (usp. *isto*, 43-44).

⁴¹ Usp. *isto*, 19-20.

⁴² Usp. *isto*, 52.

⁴³ Usp. *isto*, 24.

⁴⁴ Usp. *isto*, 93-101.

Elisabeth Moltmann-Wendel smatra da slike prijateljstva ne trebaju potisnuti slike oca i majke. I te su slike važne i treba ih zadržati, ali se treba pitati: Može li ih slika Božjeg prijateljstva obogatiti i osloboditi i to pod vidom radosti i samostalnosti?⁴⁵ Moltmann-Wendel naime smatra da mnoge žene Boga doživljavaju kao moć u odnosu, kao životnu energiju koja sve povezuje, kao Boga-mudrost-prijateljicu koja nas traži na našim životnim putovima, u svagdašnjici, tamo gdje je zapravo ne očekujemo.⁴⁶ U Božjem prijateljstvu nije riječ samo o oproštenju grijeha, već o otkriću užitka zbog sebe i svojih zadaća, užitaka slobode i samoodređenja, ljubavi prema svijetu i radoznalost za svijet. U tom smislu ona tumači da Isus nije umro za naše grijeha, već za one koji su postali prijatelji i prijateljice, za prijateljstvo kao strastveni ljudski odnos i oslobođenje. Bog-prijateljica poziva nas ne na preživljavanje, već na puninu života.⁴⁷

Na temelju navedenih primjera iz feminističke teologije može se zaključiti da feminističke teologinje u konceptu prijateljstva vide osloboditeljski, društveno-politički i revolucionarni potencijal za žene, ali i da su prema njemu oprezne. Upozoravaju na to da se s pojmom ne smiju preuzeti i filozofsko-teološke mizogine postavke te da novi modeli prijateljstva koje razvijaju na temelju iskustava žena ni u kojem slučaju ne smiju sadržavati elemente isključivosti. U svakom slučaju, taj novi model prijateljstva zahtijeva strukture i kontekst u kojem se može provesti.

Sažimajući prethodne izjave teologa i teologinja o konceptu prijateljstva i o položaju žena u suvremenim crkvenim strukturama može se zaključiti da su u tim strukturama podjednako utopija, da nemaju mjesto, ni koncept prijateljstva ni *ekklesia* žena kao ni koncepti prijateljstva razvijeni u feminističkoj teologiji. Koncept prijateljstva se ipak pokušava uvesti u crkveni govor i primijeniti na žene, ali tako da se ne mijenjaju crkvene strukture. Kakav je dojam kad se pojam prijateljstvo uvede u postojeće, prijateljstvu neprikladne crkvene strukture i kakve posljedice to ima za žene, bit će u nastavku pokazano na nekim primjerima.

2. Primjene koncepta prijateljstva na žene u suvremenoj Crkvi

U nastavku se navode dva primjera uvođenja koncepta prijateljstva u postojeće crkvene strukture i opisuju posljedice koje to ima i može imati za žene. Jedan primjer potječe od Mary E. Hunt, a drugi se izvodi iz rasprave o naslovnicima Isusovih riječi: »Vas sam nazvao prijateljima« (Iv 15, 15) te iz suprot-

⁴⁵ Usp. Moltmann-Wendel, *Wach auf meine Freundin. Freundschaft – die vergessene Dimension im Christentum...*, 128.

⁴⁶ Usp. *isto*, 132.

⁴⁷ Usp. Moltmann-Wendel, *Wach auf, meine Freundin...*, 47.

stavljanja koncepta prijateljstva i zaručništva pri utemeljenju muške/svećeničke duhovnosti.

Kao primjer onoga što se događa kad se koncept prijateljstva uvodi bez jasnog određenja njegova značenja i bez osiguranja struktura nužnih za njegovo provođenje, Mary E. Hunt navodi prvi nacrt pastoralnog pisma *Partners in the Mystery of Redemption – Partneri u tajni otkupljenja* biskupa Sjedinjenih Američkih Država o seksizmu u Crkvi (1988.). Taj je nacrt kritiziran zbog uporabe riječi »partner« buduću da žene nemaju iskustvo partnerstva u Rimokatoličkoj crkvi. Prigovaralo se da Katolička crkva nije »učeništvo jednakih« jer žene ne mogu biti zaređene za svećenice i posljedično ne mogu sudjelovati u donošenju odluka na najvišim razinama. Zbog kritike, riječ *partner* u drugom je nacrtu pisma samo zamijenjena riječju »prijatelj«. Radni naslov drugog nacrtu bio je *Nazvao sam vas prijateljima*. U pismu međutim nije predviđena nikakva bitna strukturna promjena koja bi trebala osigurati kakvu-takvu predispoziciju za ozbiljenje prijateljstva. Uporaba riječi »prijatelji« u kontekstu hijerarhijski ustrojene Crkve, prema mišljenju Mary Hunt, može biti više uvredljiva od riječi *partner* jer se Isusove riječi primjenjuju na odnose koji nisu prijateljski.⁴⁸

Drugi primjer uvođenja koncepta prijateljstva u postojeće crkvene strukture s negativnim posljedicama za žene izvodi se iz rasprave na koga se odnose Isusove riječi: »Vas sam nazvao prijateljima« (Iv 15, 15). Naziva li Isus prijateljima samo Dvanaestoricu i, posljedično, u prvom redu hijerarhiju, ili se Isusove riječi odnose na sve njegove nasljedovatelje?⁴⁹ Suženo tumačenje, prema kojemu Isus prijateljima naziva samo Dvanaestoricu, imalo je za posljedicu da se taj tekst ne samo uvede u obred ređenja svećenika, već i da ga se tumači u smislu Isusova utemeljenja svećeničkog reda.⁵⁰ Posljedično, svi koji ne pripadaju hijerarhiji – a žene ne mogu pripadati hijerarhiji – bivaju isključeni iz užega, intimnijeg prijateljstva s Isusom i mogu participirati samo u širem značenju toga prijateljstva. Prijateljstvo se dakle rabi za daljnje učvršćivanje hijerarhijskih struktura i za teološko utemeljenje isključivanja žena iz užega kruga Isusovih prijatelja.

Takvo tumačenje povlači i daljnje negativne posljedice za žene. Omogućava naime da se pojam prijateljstva ekskluzivno tumači kao posebno prikladan izvor muške duhovnosti u širem i svećeničke duhovnosti u užem smislu. U tom

⁴⁸ Usp. Hunt, *Fierce Tenderness...*, 162-164.

⁴⁹ Prema Andreasu Schmidt, Isusove riječi su najprije upućene najužem krugu apostola. Svaki kršćanin se može i treba osjećati kao Isusov prijatelj, ali se ne može osporiti da Dvanaestorica, i u njihovu nasljedstvu zaređeni službenici, na osobit način imaju udio u Isusovu poslanju te da su istovremeno pozvani na poseban obliku prijateljstva s Isusom (usp. Schmidt, *nav. dj.*, 291). Beinert pak navodi da većina novijih egzegetskih istraživanja upućuju na to da se Isusove riječi odnose na sve učenike (usp. Beinert, *nav. dj.*, 72). Slično mišljenje zastupa i Jürgen Roloff koji ukazuje na osobitosti ustrojstva ivanovskih zajednica u kojima je naglasak na odnosu svakog pojedinog vjernika prema Isusu (usp. Jürgen ROLOFF, *Die Kirche im Neuen Testament. Grundrisse zum Neuen Testament*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, 299-300).

⁵⁰ Andreas Schmidt, primjerice, hvali hrabrost Benedikta XVI. koji u Isusovim riječima o prijateljstvu u Iv 15, 15 vidi utemeljenje svećeništva (usp. Schmidt, *nav. dj.*, 291).

se suznačju pojam prijateljstvo suprotstavlja pojmu zaručništva, što se dodatno negativno odražava na položaj žena u Crkvi.

Primjer takvog tumačenja je Andreas Schmidt koji ističe da su i paradigma prijateljstva i paradigma zaručništva biblijski utemeljene i da su obje posvjedočene u povijesti duhovnosti, premda je zaručništvo u cijeloj kršćanskoj literaturi više zastupljeno. Nijedan model međutim ne iscrpljuje cijelu puninu odnosa prema Kristu. Schmidt se poziva na autore kod kojih se pojmovi uzajamno prožimaju i pokazuju višestruke paralele kao što su uzajamna ljubav, povjerenje i zajednica života. On ipak ističe da se zaručništvo razlikuje od prijateljstva u tome što se temelji na spolnoj polarnosti i posebnoj privlačnosti duša – tijelo. Ono je najtješnji oblik ujedinjenja koji je moguć stvorenjima i stoga može, kao ni jedan drugi oblik, iznijeti na vidjelo odnos jedinstva s Bogom kao plod uzajamnog davanja. Prijateljstvo međutim ni u kojem slučaju nije oblik odnosa druge klase već nudi vlastite mogućnosti i perspektive.

Nakon takvog tumačenja, Schmidt se poziva na Richarda Egentera koji je ukazao na osobito značenje Božjeg prijateljstva za duhovnost muškaraca.⁵¹ U slici zaručništva Egenter vidi opasnost odveć meke i ženske duhovnosti. Korektiv takvoj duhovnosti, prema njegovu mišljenju, nudi paradigma Božjega prijateljstva. Schmidt ne smatra da zaručnička simbolika nužno mora potpasti pod tu opasnost, ali se slaže s temeljnom misli Egentera da prijateljstvo upravo za muškarca može biti važno u odnosu s Kristom. Naime, prema Egenteru, da bi se razumio kao »Kristova zaručnica«, muškarcu je nužan dvostruki postupak apstrakcije: s jedne strane mora se u odnosu na Boga naučiti razumjeti »ženski«, s druge strane mora u zaručničkoj paradigmi apstrahirati tjelesnu dimenziju. Paradigma prijateljstva naprotiv ima prednost, jer prijateljstvo može biti shvaćeno kao odnos muškarca prema muškarcu i ne mora biti shvaćeno u posve metaforičkom odnosu.⁵²

Prema Schmidtu, Egenter ukazuje na još jednu prednost paradigme prijateljstva: dok model zaručništva spolnom polarnošću naglašava razliku između Boga i stvorenja, prijateljstvo podcrtava jednakost i time najveći poziv čovjeka: pobožanstvenjenje (*deificatio*). Time paradigma prijateljstva postaje vrhunac ujedinjenja s Bogom koji nije sadržan u ideji zaručništva.⁵³ Premda Schmidt, pozivajući se na Egentera, piše o odnosu »čovjeka« i Boga, rabi to za argumentaciju o prikladnosti termina prijateljstvo za duhovnost muškarca i žali što se u modernoj literaturi o duhovnosti muškarca jedva ukazuje na prijateljski odnos prema Isusu.⁵⁴

⁵¹ Poziva se na djelo: Richard EGENTER, *Gottesfreundschaft. Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts*, Augsburg, Filser, 1928.

⁵² Usp. isto, 289-290.

⁵³ Usp. isto, 290.

⁵⁴ Poznato mu je da Richard Rohr, polazeći od aristotelovskog učenja, razmatra Isusovo prijateljstvo, ali samo u odnosu na prijateljstvo među muškarcima, ne i u odnosu na prijateljstvo muškaraca prema Isusu (usp. isto, 290).

Razmišljanja Schmidta i Egentera ukazuju na zaključak da i model zaručništva i model prijateljstva dovode do ujedinjenja s Bogom. Razlika je u poimanju na čemu se to ujedinjenje temelji. Dok se motiv zaručništva temelji na spolnoj razlici, motiv prijateljstva temelji se na spolnoj jednakosti. U oba slučaj spol igra važnu ulogu. Muški spol utemeljuje jednakost između čovjeka-muškarca i muškarca-Isusa i omogućava uspostavu prijateljstva na svim razinama, odnosno dovodi do vrhunca ujedinjenja i pobožanstvenjenja. Androcentričko aristotelovsko poimanje prijateljstva biva time uzdignuto na teološku razinu. Model zaručništva, temeljen na spolnoj polarnosti i razlici, u odnosu na model prijateljstva omogućava to u manjoj mjeri na način koji autori pobliže ne preciziraju. Premda Schmidt i Egenter u tom kontekstu ne raspravljaju o posljedicama svojih postavki za žene, one su ipak jasne: za žene je zbog spolne polarnosti i razlike u odnosu prema Isusu muškarcu prikladniji model zaručništva. Koje posljedice to ima za položaj žena u Crkvi, u ovom će se radu analizirati na temelju postavki o Crkvi kao zaručnici u crkvenim dokumentima o ženama, odnosno o »petrovsko-apostolskoj« i »marijanskoj Crkvi« koju Ivan Pavao II. razvija u *Mulieris dignitatem* kao okvir promišljanja za položaj žena u Crkvi.⁵⁵

3. Prijateljstvo u »apostolsko-petrovskoj« i »marijanskoj« Crkvi

U Novom zavjetu postoje različite slike kojima se pokušava izreći zbilja Crkve: *Božja građevina, hram, kuća Božja, tijelo Kristovo, zaručnica, nebeski Jeruzalem* itd. Kao što smo prethodno vidjeli može se govoriti i o *zajednici braće i sestara* kao i o *zajednici prijatelja*. Drugi vatikanski sabor govori o Crkvi kao tijelu Kristovu, narodu Božjem, zajednici, sakramentu, zaručnici. Kad je riječ o položaju žena u Crkvi, u crkvenim dokumentima o ženama gotovo se isključivo koristi slika Crkve kao zaručnice.⁵⁶

U odnosu na tumačenje Crkve kao zaručnice kod crkvenih otaca i u suvremenim crkvenim dokumentima o ženama moguće je uočiti dvije razlike. Za razliku od crkvenih dokumenata o ženama, sliku Crkve kao zaručnice crkveni oci rijetko rabe zasebno, češće je povezuju s drugim slikama i pojmovima. Slikom zaručnice rado izriču preegzistenciju Crkve, sabiranje i poziv Crkve iz

⁵⁵ Usp. IVAN PAVAO II., *Mulieris dignitatem. Apostolsko pismo o dostojanstvu i pozivu žene prigodom marijanske godine*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 1989, VII. Iste postavke zastupa i u *Pismu ženama* [usp. JOHN PAUL II., *Letter to women* (29.06.1995), www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/documents/hf_jp-ii LET_29061995_women_en.html (22.09.2014)].

⁵⁶ Ovdje se u prvom redu misli na *Mulieris dignitatem* i *Pismo ženama* Ivana Pavla II. Slika Crkve kao zaručnice, bez dodatnog razlikovanja na apostolsko-petrovsku i marijansku, primjenjuje se na žene i u dokumentu Kongregacije za nauk vjere *Pismo biskupima Katoličke crkve o zajedničkom djelovanju muškarca i žene u Crkvi i svijetu*, (31.05.2004), www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_ge.html (22.09.2014).

pogana, svetost Crkve.⁵⁷ Za razliku od crkvenih otaca, Ivan Pavao II. u *Mulieris dignitatem* tu sliku razvija i tumači usvajajući postavke Hansa Ursa von Balthasara o »apostolsko-petrovskoj« i »marijanskoj« Crkvi.⁵⁸ Premda tvrdi da se Crkva sastoji od obiju dimenzija, u detaljnom obrazloženju biva jasno da se slika zaručnice svodi na »marijanski« vid Crkve, odnosno na laike, dok se »apostolsko-petrovski« vid odnosi na hijerarhiju i poistovjećuje s Kristom – zaručnikom.⁵⁹ Muškarci mogu biti dio i apostolsko-petrovske i marijanske Crkve, žene samo marijanske.

Slika zaručnice i zaručnika kojom se izriče odnos Krista i Crkve ima negativne posljedice za žene budući da žene tom slikom na simboličnoj razini bivaju poistovječene s ljudskim principom dok muškarci na simboličkoj razini bivaju uzdignuti na razinu božanskog principa. Osim toga, tumačenje Crkve kao »apostolsko-petrovske« i »marijanske« Ivan Pavao II. izričito vezuje uz antropološki model komplementarnosti⁶⁰ prema kojemu su muškarac i žena jednaki u ljudskoj naravi, ali se na tjelesno-duševno-duhovnoj razini razlikuju kao muško i žensko. Žena je različita od muškarca, ali mu je jednakovrijedna. To priznanje vrijednosti na ontološkoj razini ne odražava se međutim na razini djelovanja, budući da se uloge i poslovi koji se pripisuju ženama manje vrednuju u odnosu na one koje čine muškarci, kao i to da su žene na temelju svoga spola isključene iz nekih služba u Crkvi. Model komplementarnosti izrasta iz modela subordinacije žena, modela kojemu je imanentno manje vrednovanje žena na razini bića i na razini djelovanja i kojemu je imanentan hijerarhijski odnos.⁶¹ Antropološki model komplementarnosti Ivan Pavao II. preuzima kao eklezijalni model i u okviru slike Crkve kao zaručnice tumači ga postavkama o apostolsko-petrovskoj i marijanskoj Crkvi. Na modelu komplementarnosti temelje se i postavke o većoj prikladnosti koncepta zaručništva za žene, a koncepta prijateljstva za muškarce.

Ukoliko dakle uzmemo u obzir da se na temelju spolne razlike žene isključuje iz koncepta prijateljstva i vezuje ih se uz koncept zaručništva, a da se na temelju zaručništva žene svodi na »marijansku« Crkvu koja je ovisna o

⁵⁷ Usp. Ernst DASSMANN, *Die eine Kirche in vielen Bildern. Zur Ekklesiologie der Kirchenväter*, Stuttgart, Anton Hiersemann, 2010, 25-44.

⁵⁸ Usp. IVAN PAVAO II., *Mulieris dignitatem*, VII, 27, bilj. 55; JOHN PAUL II, Letter to women. Ivan Pavao II. se u *Mulieris dignitatem* (bilj. 55) poziva na Hansa Ursa von Balthasara i njegove radove u kojima se na temelju postavki o apostolsko-petrovskoj i marijanskoj Crkvi opravdava zabrana ređenja za žene.

⁵⁹ O tome više: Manfred HAUKE, *Das Weihesakrament für die Frau – eine Forderung der Zeit? Zehn Jahre nach der päpstlichen Erklärung »Ordinatio Sacerdotalis«*, Siegburg, Verlag Franz Schmitt, 2004, 86-98.

⁶⁰ »Pod vidom takve 'ikonografske' muške i ženske komplementarnosti uloga, vidljivije su dvije nezaobilazne dimenzije Crkve: 'marijansko' i 'apostolsko-petrovsko' načelo« (IVAN PAVAO II., *Pismo ženama*, 11; usp. *Mulieris dignitatem*, br. 27).

⁶¹ Usp. Rebeka ANIĆ, Katolička tradicija, u: Zilka SPAHIĆ-ŠILJAK, Rebeka Jadranka ANIĆ, *I vjernice i građanke*, Sarajevo, TPO Fondacija i CIPS-Univerzitetu u Sarajevu, Sarajevo, 2009, 47-76, 48-50.

»apostolsko-petrovskoj«, uvođenje koncepta prijateljstva u postojeće crkvene strukture za žene ima negativno značenje. Koncept prijateljstva rabi se radi teološkog opravdanja hijerarhijskih struktura i asimetrije moći između klerika i laika, žena i muškaraca. Crkvu koju Ivan Pavao II. naziva *apostolsko-petrovskom* i *marijanskom*, upravo zbog postojećih asimetrija moći, Rainer Bucher naziva »Crkvom žena kojom upravljaju muškarci«, a Elisabeth Schüssler Fiorenza »kirijarhalnom Crkvom«. ⁶² Prema Bucheru, riječ je o patrijarhalnoj Crkvi u kojoj muškarci imaju moć određivanja struktura, odnosno prisvajanja dviju pozicija: pozicije nadmoćnoga spola i spolno neutralnog čovjeka. Bucher pojašnjava: muškarac je i muškarac i čovjek; kao čovjek on određuje pravila igre, a kao muškarac sudjeluje u toj igri i sebi kao muškarcu pripisuje pobjedničku ulogu. Upravo ta dvostruka pozicija muškarca čini asimetriju između spolova ekstremno stabilnom i istovremeno nevidljivom. ⁶³

Prethodno izloženo ukazuje na to da uvođenje samog koncepta prijateljstva u Crkvu, bez određenja njegova značenja i bez uzimanja u obzir teoloških promišljanja i iskustava žena, ima negativne posljedice za žene u Crkvi. Zbog hijerarhijskih odnosa imanentnih suvremenom ustrojstvu Crkve, bitne promjene ne bi donijelo ni obnašanje crkvenih služba na prijateljski način. Ukoliko Crkva želi biti prijateljska zajednica za sve, potrebno je provesti reforme crkvenih struktura. Na mogućnost takve reforme ukazuje sustavni teolog Kenan Osborne. U nastavku se najprije donose njegove kritičke primjedbe na suvremenu ekleziologiju, potom neke postavke na kojima u duhu franjevačke intelektualne tradicije otvara mogućnosti dubljih strukturnih promjena.

4. Postavke u prilog promjene crkvenih struktura

Terminima standardna, dominantna i operativna ekleziologija Kenan Osborne definira sustavnu ekleziologiju, kojoj crkveni dokumenti i ugledni ekleziolozi daju službeni status, a koja je dominantna u njihovim intelektualnim raspravama o crkvenim pitanjima i koja je operativna u svakodnevnom životu i u službenim strukturama. Ta se ekleziologija nalazi u krizi, a obnova ekleziologije događa se u konfrontaciji s takvom standardnom, dominantnom i službenom ekleziologijom. ⁶⁴ Osborne podsjeća na to da se sustavna ekleziologija pojavljuje tek krajem šesnaestoga i početkom sedamnaestoga stoljeća. Od tri intelektualne tradicije – augustinovske, dominikanske i franjevačke – najveći

⁶² Usp. Rainer BUCHER, *Die Macht der Frauen und die Ohnmacht der katholischen Kirche*, u: Sigrid EDER, Irmtraud FISCHER (ur.): »... männlich und weiblich schuf er sie...« (*Gen 1,27*). *Zur Brisanz der Geschlechterfrage in Religion und Gesellschaft*, Innsbruck – Wien, Tyrolia-Verlag, 2009, 281-296, 285; Schüssler Fiorenza, *Njoj na spomen...*, 90, bilješka 24.

⁶³ Usp. Rainer BUCHER, *nav. dj.*, 285.

⁶⁴ Usp. Kenan OSBORNE, *A theology of the Church for the Third Millennium. A Franciscan Approach*, Leiden – Boston, Brill, 2009, 1.

utjecaj na katoličku ekleziologiju imala je dominikanska tradicija temeljena na učenju sv. Tome. Jedno od obilježja te ekleziologije jest usredotočenost na hijerarhiju i usvajanje Aristotelovih postavki o nužnosti i nepromjenjivosti onoga što postoji, odnosno usvajanje aksioma: Ako je *p* nužno, onda je *p* nepromjenjivo, i: Ako je *p* nepromjenjivo, onda je nužno. Posljedica takva poimanja jest da se povijesno razvijena crkvena struktura, zato što postoji, počela tumačiti kao nužna, a time i kao nepromjenjiva.⁶⁵

Svi argumenti o nužnosti i nepromjenjivosti crkvenih struktura koji počivaju na filozofskim postavkama, prema Osborneu, podložni su kritici upravo zbog svog filozofskog utemeljenja. Nijedna filozofija nije apsolutna, a Crkva nijednu filozofiju ne smatra vlastitom i ne može je preporučiti na štetu drugih.⁶⁶ Isto tako, treba provjeriti sve argumente o nužnosti i nepromjenjivosti koji imaju povijesni karakter. Naime, znanstvena istraživanja u dvadesetom stoljeću s područja Biblije, patrologije i povijesti rane Crkve stavila su u pitanje neke glavne pretpostavke standardne i dominantne ekleziologije temeljene na povijesnim argumentima. Glavni problem suvremene ekleziologije je upravo u tome što su ta istraživanja zanemarena u službenim ekleziologijama. Suvremeno crkveno vodstvo učvrstilo se u obrani standardnih teoloških pozicija pred eksplozijom znanja u pitanjima kao što su apostolska sukcesija, uloga žena u Crkvi, vjerovanje u superiornost kršćanske Crkve nad drugim religijama i učenje da je Isus Krist jedini spasitelj muškaraca i žena. Kako će se crkveno vodstvo pomiriti sa suvremenom eksplozijom znanja, prema Osborneu, nema jasnih pokazatelja. U svakom slučaju, nova ekleziologija zahtijevala bi velike strukturalne promjene.⁶⁷

Koncept prijateljstva u ekleziologiji koju je Osborne definirao kao dominantnu, normativnu i operativnu, nema tradiciju i u sadašnjosti je još uvijek utopija i izaziva čuđenje. Kad su žene u pitanju, takva je ekleziologija usvojila aristotelovski koncept prijateljstva u koji žene i njihova iskustva nisu uključene. Za žene je razvila model marijanske Crkve i u nj ih ograničila, a taj je model ovisan o modelu apostolsko-petrovske Crkve i njemu podređen. Uvođenje koncepta prijateljstva u model apostolsko-petrovske Crkve ima za posljedicu daljnje teološko opravdanje asimetrija moći imanentnih tom modelu kao i daljnje učvršćivanje stavova o nepromjenjivosti crkvenih struktura.

Osim procjene slabosti suvremene ekleziologije, Osborne donosi i postavke za razvoj nove ekleziologije u duhu franjevačke intelektualne tradicije. Ističe, primjerice, da je u franjevačkoj intelektualnoj tradiciji naglasak na Božjoj beskonačno slobodnoj volji. Beskonačno slobodni Bog ne može biti uvjetovan nijednim stvorenim bićem niti ijednom situacijom. Sve tri Božje akcije *ad extra* – stvaranje, utjelovljenje i slanje Duha Svetoga – posve su zavisne/moguće

⁶⁵ Usp. *isto*, 1, 53-55, 57, 59.

⁶⁶ Osborne se poziva na izjavu Ivana Pavla II. u enciklici *Fides et ratio*, br. 49: »Crkva ne izlaže svoju vlastitu filozofiju niti preporuča bilo koju pojedinačnu filozofiju na štetu drugih« (*isto*, 196; više o tome na str. 125).

⁶⁷ Usp. *isto*, 35, 46, 88-89, 195-198, 267, 270.

(engl. *contingent*) i nisu nužne.⁶⁸ Nijedna stvorena zbilja svojom nužnošću ne može postaviti granice Božjoj slobodi. Kršćanske su crkve, prema Osborneu, u posljednjih četiri stotine godina postojanja sustavne teologije odveć često rabile frazu »nužno je« za stvorene situacije, posebno za eklezijalne.⁶⁹ Načelo koje podržava nužnost je filozofsko, ne teološko. Osborne upozorava na to da nešto možemo zvati nepromjenjivim i nužnim samo pod uvjetom da je Bog slobodno obećao da to »nešto« neće biti promijenjeno. Okrenuti Božje darivanje u ontološku nužnost, prema Osborneu, ruši Božju darežljivost.⁷⁰

Osborne smatra da ako postoji poniznost utjelovljenja, onda sigurno može postojati i *ponizna ekleziologija*. Eklezijalna poniznost je priznanje konačnosti Crkve. Bog može biti beskonačan, ali Crkva je konačna i odnosna, ima značenje samo zahvaljujući svom odnosu prema beskonačno slobodnom Bogu.⁷¹ Osborne se poziva na Drugi vatikanski sabor (*Lumen gentium*, 1) koji Crkvu predstavlja kao lunarnu Crkvu čiji je smisao odražavanje Isusova svjetla. Bit Crkve je da odražava Isusa i Boga, a ne sebe.⁷²

Osborne se poziva i na izjave Ivana Pavla II. da je Crkva na službu kraljevstvu Božjem, da mu je podređena i o njemu ovisna.⁷³ Prema njegovu mišljenju, teologija Božjeg kraljevstva lomi, čak i danas, granice posebne teologije o Crkvi.⁷⁴ Smatra da danas trebamo obnovljenu teologiju Crkve koja lomi svaki oblik suvremene standardne, dominantne i operativne ekleziologije.⁷⁵

Osborne smatra da je uključivanje žena u vodstvo Crkve jedan od glavnih problema ekleziologije. Nejednakost žena u Crkvi nije problem žena; radije, to je problem Boga.⁷⁶ Bog govori kroz svakog pojedinca, očituje se u svakom pojedincu. Poštovati pojedinca znači poštovati Boga; slušati pojedinca je, povremeno, slušati Božju poruku. Svaki pojedinac je Božji glasnik i u Crkvi takva poruka zasluhuje pozornost.⁷⁷

Zaključak

Prikaz teoloških radova u prvom dijelu članka ukazuje na to da se autori uglavnom slažu u tom da je koncept prijateljstva u svojem ekleziološkom značenju postoji u novozavjetnim tekstovima i da je zbog svoga kristološkog utemeljenja snažan izazov i prilika za suvremenu ekleziologiju. Zaborav toga koncep-

⁶⁸ Usp. isto, 380-381, 377-378.

⁶⁹ Usp. isto, 221, 247-248, 273.

⁷⁰ Usp. isto, 188-189.

⁷¹ Usp. isto, 381.

⁷² Usp. isto, 189, 125-127, 276, 376, 383.

⁷³ Usp. isto, 405.

⁷⁴ Usp. isto, 402.

⁷⁵ Usp. isto, 106.

⁷⁶ Usp. isto, 419.

⁷⁷ Usp. isto, 420-421.

ta u povijesnom razvoju ekleziologije treba shvaćati kao ekleziološki manjak, a ne ga opravdavati kao konačan gubitak. Suprotstavljanje koncepta prijateljstva konceptu bratstva i sestrinstva nema smisla jer previđa da su oba koncepta u povijesti ekleziologije zaboravljena i da nanovo moraju biti osvojena, odnosno da oba imaju kritički potencijal u odnosu na vladajuće hijerarhijske crkvene strukture.

Primjeri uvođenja koncepta u suvremenu ekleziologiju bez promjene crkvenih struktura, koji su navedeni u drugom dijelu članka, ukazuju da to može imati višestruke negativne posljedice: s jedne strane služi daljnjem učvršćivanju dojma da su te strukture nepromjenjive i nužne, odnosno služi daljnjem zaboravu i negiranju njihova povijesnog nastanka i razvoja; s druge strane služi prikrivanju i daljnjem teološkom opravdanju postojećih asimetrija moći. To se negativno odražava i na položaj žena u Crkvi. Primjerice, kad se termin prijateljstvo primjenjuje i za određenje položaja žena u Crkvi, premda to ne odgovara činjeničnom stanju, ili kad se sužava značenje prijateljstva u prvom redu na hijerarhiju te posljedično tumači da je prijateljstvo poseban izvor muške/svećeničke duhovnosti. Upravo ovo zadnje ima posebnu težinu za žene jer omogućava suprotstavljanje koncepta prijateljstva konceptu zaručništva. Prednost koja se u tom kontekstu daje prijateljstvu temelji se na (spolnoj) jednakosti muškarca i Isusa-muškarca, a žene se veže uz pojam zaručništva koji se temelji na (spolnoj) razlici. Takvo tumačenje u okviru suvremene ekleziologije crkvenog učiteljstva koje razlikuje hijerarhijsku, apostolsko-petrovsku i laičku marijansku crkvu – s posebnim naglaskom na žene – dobiva daljnje negativno značenje za žene. Pojmom prijateljstva žene se potiskuje iz užega pojma prijateljstva i teološki se opravdava njihova isključenost iz važnih crkvenih službi i procesa donošenja odluka. Naglasci iz feminističke teologije na takve postavke nemaju nikakva utjecaja. *Ekklēsia* ženâ, iskustva prijateljstva ženâ i teološki modeli izrasli iz tih iskustava u suvremenoj normativnoj, dominantnoj i operativnoj ekleziologiji pripadaju utopiji, odnosno nemaju mjesta.

Uvođenje koncepta prijateljstva u ekleziologiju može imati smisla samo ako će uključivati teološka promišljanja i iskustva prijateljstva žena i ako će biti podržano reformom crkvenog ustrojstva. Takva reforma je moguća. Zahtijeva: otvaranje crkvenog učiteljstva ishodima suvremenog teološkog istraživanja o povijesnom razvoju crkvenih institucija; sjećanje na to da je Crkva jednom bila zajednica Isusovih prijatelja (kao i braće i sestara) te da u povijesti teologije postoje i druge teološke tradicije – osim privilegirane tomističke – na kojima bi se to sjećanje moglo razviti u novu kristolikiju ekleziologiju.

Jadranka Rebeka Anić

The Church – a community of Jesus' friends for women too?

Summary

The first part of the article presents a brief overview of the discussions between Catholic theologians and feminist theologians on the Church as a community of friends in general and in particular for women. In the second part of the article, the consequences of the introduction of the friendship concept without a clear definition of its meaning and particularly the juxtaposing of the concept of friendship to that of betrothal in the establishment of male/ priestly spirituality for the status of women in the Church are analyzed. The consequences of opposing these two concepts for women are analyzed in the third part within the framework of the image of the Church as the betrothed that is offered in Church documents on women as the framework for the consideration of women's position in the Church. Compared to theologians who believe that the Church can become a friendly community without substantial structural changes, the article explains the necessity of structural changes based on analyses of church documents on women, while the fourth part presents theological postulates in the spirit of the Franciscan intellectual tradition which indicate the possibility of such changes.

Key words: the Church, friend, brotherhood/sisterhood, women, reform.

(na engl. prev. Vesna Racković)